

Parentiu, religió i ciència: les varietats de l'experiència reproductiva.



Joan Bestard
Universitat de Barcelona

El text presenta com les idees sobre el parentiu proporcionen els prismes culturals a través dels quals les persones converteixen les noves tecnologies de reproducció en els seus propis objectes de coneixement i les vinculen amb els diferents aspectes de la seva vida social.

The text describes how ideas about kinship provide the cultural prisms through which people convert the new technologies of assisted reproduction into their own objects of knowledge and link them to different aspects of their social life.

Ètica, ciència i parentiu

A un article sobre ètica i genètica, Dworkin (200: 444) assenyala que “el límit crucial entre casualitat i elecció és l’espina dorsal de la nostra ètica i la nostra moral.” La distinció bàsica entre què som per naturalesa i de què som responsables com a conseqüència dels nostres actes rau en la definició d’identitat personal com una sèrie de característiques físiques i morals. La part definida físicament es fa en termes de què hi ha “als gens” o, emprant una altra metàfora de la ciència antiga, què hi ha “a la sang”. La part definida moralment es fa en termes de la nostra capacitat d’elecció, és a dir, mitjançant la pràctica reflexiva de la llibertat.

L’argument de Dworkin es basa en el fet que la frontera entre allò que rebem per naturalesa i allò que rebem per elecció està canviant enmig de la nova genètica. Com a conseqüència, hi ha una preocupació constant per part de l’opinió pública, i també dels comitès bioètics, pel que fa a la necessitat de regular aquest nou coneixement i tecnologia. La línia de demarcació entre els dos reialmes s’està esborrant. Allò que la casualitat genètica aportava a la constitució de la identitat d’un individu ara pot ser el resultat de l’elecció d’una tercera persona. La diferència, per exemple, entre els bessons monozigòtics i els clons es deu precisament a les seves cadenes causals diferents. Els uns, d’acord amb Galton, són un bonic experiment natural per distingir les contribucions de la natura i la socialització a la conducta humana; mentre els altres, en canvi, són l’objecte d’un debat sobre la dignitat humana, la diferenciació humana i el futur de l’espècie. L’experiment no és natural: està dissenyat i aquí rau la diferència. El mateix succeeix amb la possible modificació futura de les línies germinals. Com pot hom enfrontar-se a la identitat d’un mateix si la constitució física d’un mateix és el fruit de l’elecció d’una tercera persona i no pas la conseqüència de la casualitat natural?

Enmig d’aquest dilema moral podem recórrer als recursos de la nostra experiència diària respecte de les relacions de parentiu. El meu raonament és que la divisió entre “casualitat i elecció” –la base del nostre sistema moral segons Dworkin, si ho recordeu– forma part de les idees culturals bàsi-

El professor Ronald Dworkin és un dels grans pensadors occidentals que ha plantejat com les noves recerques en Genètica estan canviant allò que “reben” per naturalesa i allò que “reben” per elecció.



ques del nostre sistema de parentiu. D'altra banda, no es tracta de dos reialmes absoluts clarament diferenciats –un, el reialme de la necessitat i l'altre, el reialme de la llibertat, per emprar els termes de Kant– o en termes més estretament relacionats amb l'experiència social: un, el reialme de la natura –aquell que ens és donat independentment dels dissenys dels individus– i l'altre, el reialme de tot allò social –aquell que escollim i construïm diàriament. És qüestió de pensar en les relacions de parentiu no com a resultat d'aquests dos reialmes separats, sinó més aviat en la possibilitat d'establir una relació entre ambdós reialmes. Els éssers humans no estan formats per dos aspectes superposats –un de natural i un altre de social– sinó més aviat per una combinació d'ambdós, no necessàriament separats i purificats tal com la modernitat ens els presenta. Els humans estableixen relacions entre els dos reialmes i creen identitats que participen tant de la “casualitat” natural com de l’“elecció” humana. Des d'un punt de vista etnogràfic, la frontera entre ambdós reialmes no està traçada tan clarament com apareix a primera vista si fem una distinció abstracta entre el reialme de la “natura” i el reialme de la “societat”.

Si analitzem etnogràficament el nostre propi sistema de parentiu amb els seus propis termes i des d'un punt de vista “natiu”, la distinció entre el que és natural i el que és social no és tan nítida com algunes teories de parentiu pretenen estendre. Precisament, el parentiu és un potent instrument conceptual amb què establir relacions no només entre els individus –societat–, sinó també entre parts de l'individu –les “substàncies” rebudes de la natura dels avantpassats d'un mateix, així com la història social pròpia. Aquests són els elements gravats als nostres arbres genealògics. Les relacions de paren-

tiu no són el resultat de dues transcendències pures –“natura” i “societat”– que es fusionen en l'experiència de cada ésser humà, sinó que més aviat són una xarxa que uneix i separa els individus i uneix i separa les materialitats –tant naturals com socials– a través de les quals es conformen els individus i les societats.

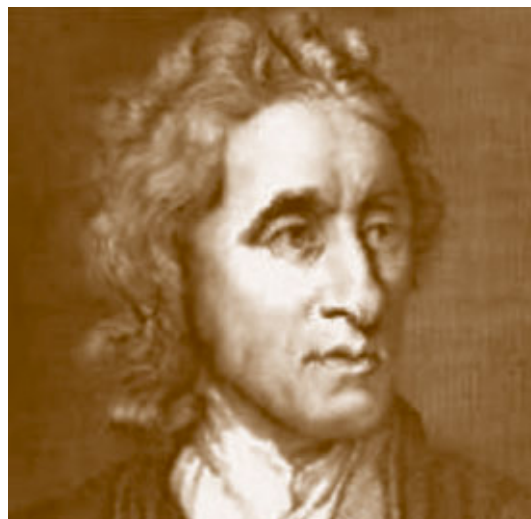
La noció que una persona “neix i es cria” en una família determinada es pot interpretar com que una persona és introduïda en una xarxa d'interaccions entre subjectes i objectes que bàsicament són heterogenis. Aquesta interpretació té en compte certes tensions conceptuais que trobem als estudis sobre les relacions de parentiu. D'una banda, hi ha un aspecte “donat” a les relacions de parentiu; de l'altra, hi ha una “construcció” d'aquestes relacions mitjançant processos d'interacció social. En altres paraules: d'una banda hi ha una “base natural” i, de l'altra, una “invenció” constant de les relacions de parentiu. Mentre que la “natura” té qualitats simbòliques –i representa quelcom diferent a allò que és, és a dir, una relació social–, el coneixement d'una relació biològica és constitutiu d'una relació social –la donació d'un gàmeta, per exemple, estableix una relació.

Parentiu i coneixement

Si el parentiu és una forma d'establir relacions, bàsicament és un model de coneixement. Locke, al capítol 25 (“Of Relation”) del llibre II d'*An Essay Concerning Human Understanding*, formula una analogia clara entre el parentiu i la idea de relació. A la terminologia sobre parentiu tenim termes correlatius (marit i muller, pare i fill, etc.) que són immediatament obvis per a la nostra ment. Locke pren la terminologia sobre parentiu com un exemple accessible immediat de la idea de relació. Aquestes idees són més perfectes i més nítides a la nostra ment que les idees de les substàncies. Les substàncies correlacionades poden ser confuses, en canvi tenim una idea perfecta i clara de la relació. “Mitjançant la comparació de dos homes en relació amb un parent comú, diu Locke, resulta molt fàcil emmarcar la idea de germans sense tenir encara la idea perfecta d'un home.” Per tant, el parentiu es converteix en un model simple per comprendre

Ja al segle XVII, el pensador John Locke va escriure sobre com el parentiu esdevé un model per comprendre de quina manera s'organitza la societat.

com establim connexions. La terminologia sobre parentiu qualifica un individu en relació amb un altre. Els termes són relacionals: “mare” implica “fill”. Retrospectivament, altres persones són qualificades en relació amb un subjecte. Un “fill” és “el fill de”. La terminologia sobre parentiu és una forma elemental de lligams socials. D’una banda, aquesta relació és sempre específica, entre individus concrets; és l’aspecte contextual d’un vincle social, relacionat amb la idea de tenir cura de l’altre. D’altra banda, normalment és una relació permanent; és l’aspecte d’“ésser” d’una relació i la possibilitat d’abstreure’n normes d’interacció. No és només una relació contextual concreta, sinó també una relació en un sentit abstracte –entenem clarament la relació sense haver de saber les substàncies que hi estan relacionades. És un model de coneixement que estableix relacions entre els individus –un vincle social–, entre materialitats –objectes de la ciència que formen part d’aquestes relacions– i valors –una manera de jutjar la qualitat d’aquestes relacions. Tal com Putman (1999) assenyalava, per tal de formar-se una imatge moral del món, hem de recórrer a imatges que derivin de la vida familiar. Hom només necessita considerar la força moral de la idea de fraternitat –el tercer element de la tríada de la Revolució Francesa– per comprendre com els ideals morals de les relacions de parentiu –la solidaritat entre els germans en aquest cas– esdevenen imatges morals del món. És important remarcar que la imatge moral de la família occidental és la de l’autonomia i la diversitat. Recordem que, tal com Strathern (1992) mostra, la individualitat i la diversitat són els dos fets que distingeixen el parentiu euroamericà. Aquesta imatge de la família projectada a la societat produeix una imatge moral sobre allò que la societat i la nostra responsabilitat envers els altres han de ser. És una imatge moral que pressuposa individus capaços de pensar moralment per si mateixos, no persones tractades com a mitjans sinó com a finalitats en si mateixes, d’acord amb la màxima kantiana sobre la moralitat. A més, implica individus capaços d’acceptar la diversitat, és a dir, la diversitat existent dins de les relacions familiars que es projecta a si mateixa en la imatge moral d’una societat tolerant i pluralista. Molt probablement estem parlant d’u-



na imatge ideal de la família occidental, no del parentiu en un sentit universal. No obstant això, aquestes són les imatges morals que històricament han estat estructurant la manera en què percebem una societat democràtica i pluralista. Una qüestió que sorgeix en qualsevol societat democràtica són els fonaments de la moralitat i la llei. Hi ha uns fonaments autònoms per a la moralitat? Com hem de relacionar la pluralitat de conceptes respecte del món amb una estabilitat normativa respecte de la manera com tractar el coneixement i les pràctiques científiques sobre la vida?

Mitjançant el parentiu sabem com relacionar diferents objectes que són introduïts a la nostra experiència. Relacionem determinades persones amb d’altres i construïm la idea de comunitat; relacionem determinats cossos amb d’altres i construïm la idea de semblança; vinculem els avantpassats i els descendents i establim genealogies –són connexions que poden anar des del coneixement de la història d’una determinada família fins a la història de l’evolució humana. Aquesta capacitat per establir connexions que tots nosaltres posseïm ens permet entaular un diàleg especial amb les innovacions i les noves tecnologies de la biotecnologia aplicades a la reproducció humana. Enfrontats a un món de creixent saber i constant innovació tecnològica, paga la pena analitzar com les persones no expertes reaccionen i comprenen aquest nou coneixement i aquestes noves tecnologies. El parentiu és un model de coneixement que estableix rela-

El filòsof Jurgen Habermas i l'aleshores cardenal Ratzinger van debatre públicament sobre diversos temes –dret i justícia, secularització, religió i societat–, debat en el qual es plantejà, entre altres aspectes, tot allò que fa referència a l'“ordre natural”.

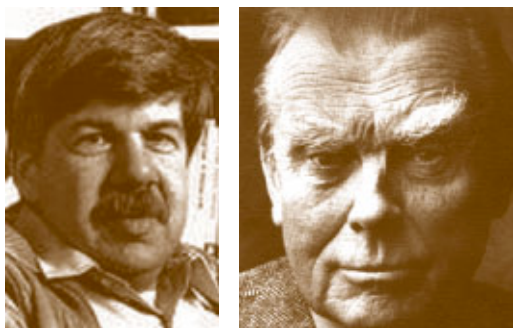
cions entre diferents entitats heterogènies, especialment, entitats vinculades a la reproducció i l'herència humana. Com es poden introduir a l'experiència social dels individus determinats objectes produïts pel coneixement científic? Com es descriu la reproducció humana en aquests contextos? Quin significat té un gàmeta? Què s'hereta quan es perden les connexions genètiques? Com es relaciona el coneixement sobre la reproducció amb una sèrie de decisions que s'han de prendre i amb un conjunt d'incerteses? Les idees sobre el parentiu proporcionen els prismes culturals a través dels quals les persones converteixen aquestes tecnologies en els seus propis objectes de coneixement i les vinculen amb els diferents aspectes de la seva vida social. A primera vista pot no semblar ciència, tanmateix aquesta és la manera com la ciència interacciona actualment amb la societat (Nowotny, Scott and Gibbons, 2001), creant expectatives i, al mateix temps, riscos, noves possibilitats, però també limitacions, noves capacitats d'elecció, però també límits a aquestes eleccions. Per tant, hi ha una demanda constant d'una ètica de relacions amb aquests nous objectes de la ciència, de la necessitat de posar límits en determinats aspectes de la intervenció tecnològica en relació amb la reproducció humana. No és una qüestió de comprendre què estan fent els científics, sinó més aviat de situar les seves accions i, sobretot, els objectes que produeixen en un context més ampli on es puguin observar les diferents implicacions que tenen a la vida social. Com que els objectes de la ciència estan relacionats amb diferents experiències de la vida social, aquesta comprensió pública de la ciència té un aspecte normatiu. Les normes, la moralitat i la llei estan clarament relacionades amb la societat. En les relacions entre la ciència i la societat no es tracta de seguir el flux progressiu de la ciència, sinó d'organitzar la nostra relació amb els objectes que la ciència produeix. Formen part de la nostra cultura material i, per tant, formen part del nostre entorn i són els fets mitjançant els quals establim relacions amb els individus.

A l'antropologia social, quan parlem de parentiu, generalment ens referim a la transmissió, l'herència i les genealogies. És a dir, ens referim a la dimensió temporal de la constitució de lligams. Té



a veure amb maneres diferents de transmetre gens, afecte, noms i coneixement, és a dir, capital material i capital simbòlic, patrimoni genètic i cultural, afecte, coneixement i valors. Les genealogies són vincles entre persones i impliquen compartir no només avantpassats comuns i gens comuns, sinó també un coneixement comú que es pot evocar en el context d'una relació –un context en què un individu necessita decidir què és bo o dolent sobre aquest coneixement, així com el moment adequat per transmetre'l. Recordem, per exemple, els dilemes morals a què s'enfronten moltes mares que tenen un fill mitjançant donació d'òvul sobre com explicar als seus fills així com als seus parents “els fets de la concepció assistida”. No es tracta d'un dilema moral que es pugui resoldre amb el principi general del “dret a saber”, sinó que implica una nova forma de relació que simplement és el resultat del reconeixement d'un vincle biològic específic –en aquest cas, el d'una tercera persona anònima. Té a veure amb l'ètica genealògica (Konrad, 2003) basada en la relació amb els altres, no amb la idea d'un subjecte autònom que pren decisions d'acord amb uns principis. És com el reconeixement cultural d'un fet particular de concepció i la constitució d'una genealogia que no és ni purament biològica ni purament social en la manera com estem acostumats a representar-les. Aquestes genealogies són espais on s'estableixen els valors –allò que és bo saber–, el coneixement –allò que es pot compartir– i els afectes –graus de depen-

El científic S. J. Gould i el premi Nobel Czeslaw Milosz han reflexionat sobre les relacions entre "societat" i "religió" tot plantejant, entre altres temes, com, a partir de la teoria evolucionista, l'experiència religiosa esdevé, cada cop més, experiència individual i no doctrinària, i obre el camí cap a altres experiències i vivències.



dència i autonomia dels vincles de filiació.

Si considerem les relacions de parentiu en termes morals, apareixen dos aspectes estretament connectats de la relació. Un és la idea de cura i l'altre és la idea d'un subjecte connectat amb un altre en un context específic. Ambdós tenen a veure amb l'ètica de la cura (Manning, 2001) que, en la mesura que implica atenció moral en tota la seva complexitat i comprensió envers els altres, sovint s'ha comparat amb l'ètica de la justícia. En aquest sentit, Carol Gilligan (1982), per exemple, parla de la "veu de la cura" enfront de la "veu de la justícia" com un mitjà per cridar l'atenció, des d'una perspectiva feminista, sobre una forma particular de desenvolupament moral relacionat amb el gènere. La "veu de la cura" implica agents morals involucrats en determinats contextos socials que dirigeixen la seva atenció moral cap a altres subjectes reals i estan oberts a la comprensió dels altres. No és una qüestió d'enfrontar la justícia i la cura, ni molt menys d'aplicar el principi que la família està per sobre i més enllà de la justícia (Okin, 1989). Ambdues virtuts –justícia i cura– són dos elements integrals del parentiu. La justícia implica reciprocitat i la cura el reconeixement de l'altre, dos elements que l'antropologia social ens ha ensenyat que pertanyen a les relacions de parentiu enteses com a formes elementals de relació social. En aquest sentit, Borneman (2001) insisteix en la importància de "tenir cura dels altres i deixar que tinguin cura de nosaltres" en els processos d'afiliació. De fet, afirma que la cura constitueix el nucli de les relacions de parentiu. El significat del parentiu no ve determinat per la reproducció, ni tampoc per la sang o pels gens. Poden ser símbols culturals d'una relació i, per tant, no són neces-

sàriament universals ni determinants d'una acció. Recordem, per exemple, el dilema d'una persona que s'enfronta al coneixement genètic d'una malaltia hereditària (Finkler, 2000). Aquest coneixement situa immediatament la persona en una relació moral amb altres parents que podrien desenvolupar o transmetre la malaltia. El dilema rau en si compartir o no aquest coneixement. La relació de parentiu existent i el coneixement genètic són allò que crea el dilema moral sobre si transmetre i compartir aquest coneixement. Els gens, en principi, són neutres moralment. És només la seva essencialització que els converteix en agents morals o motius d'acció. En contraposició, el concepte de cura no essencialitza el nucli de la naturalesa humana. Només s'ocupa d'una relació; connecta una persona amb una altra d'una manera específica. Allò que l'"ètica de la cura" i consegüentment l'ètica del parentiu ens recorden és que la societat no és un grup d'individus aïllats que arriben a acords per tal de resoldre els seus interessos, sinó una xarxa de connexions entre els individus. No un grup de subjectes abstractes més enllà del temps, sinó subjectes que estableixen les seves relacions dins d'un espai temporal. És el punt de vista racional i temporal que a l'antropologia social trobem clarament a les relacions de parentiu. Els éssers humans s'organitzen al voltant d'algué de qui tenir cura i de quelcom sobre què tenir cura. No oblidem que Foucault (1984) va centrar els desenvolupaments a la història de la sexualitat en la cura d'un mateix, és a dir, en l'autoconreu així com el conreu de les relacions amb els altres. La història de la sexualitat és al mateix temps una manifestació particular a la civilització occidental de la història de les relacions de parentiu. És una història de processos de subjectivació, és a dir, la història de subjectes morals que al mateix temps estan subjectes a les forces del poder social a més de ser agents socials en si, és a dir, subjectes de l'acció. Aquesta duplicitat de la manifestació d'una tensió entre allò assignat i allò adquirit, el destí i l'elecció, allò donat i allò escollit, és precisament el que hem caracteritzat com a relacions de parentiu en antropologia. El nostre judici moral es basa en la resolució d'aquesta tensió.

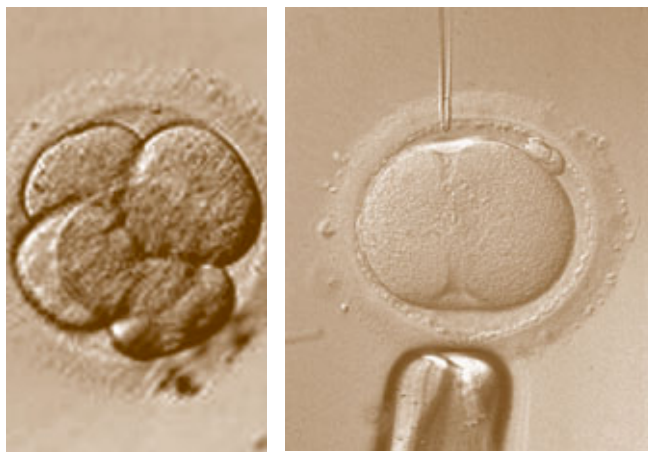
Parentiu i religió

Schneider (1995: 222) estableix una clara relació entre parentiu, ciència i religió cristiana: “Tampoc no vaig notar fins que gairebé tot va estar fet (del llibre *Critique of Kinship*) en quina mesura la noció euroamericana de coneixement depenia de la proposició que el coneixement es descobreix, no s’inventa, i que el coneixement arriba quan els ‘fets’ de la natura, que normalment estan ocults per a nosaltres, finalment se’ns revelen. Per tant, per exemple, es pensava que el parentiu era el reconeixement social dels fets actuals del parentiu biològic (...). Aquesta visió està clarament plasmada a la teologia cristiana (...). La idea que la cultura, el coneixement, és majoritàriament un reflex de la natura encara està molt estesa entre nosaltres, per molt inadequada que sigui aquesta visió.” En el parentiu tenim el model d’una relació entre coneixement i natura. Podem descobrir nous fets de la natura i sabem més sobre allò que realment és el parentiu. Si sabem més sobre els fets de la procreació biològica, ens sentim més informats sobre el parentiu. Strathern (2005) posa de relleu aquest aspecte del parentiu i es refereix al parentiu per tal de saber com la ciència està arrelada a la societat.

La natura també és l’objecte de coneixement de la religió. L’ordre de la natura ha estat un dels temes principals a ser descoberts pel pensament religiós i el tema principal per descobrir la base de la moralitat. La natura es va convertir en l’estructura argumental per establir un diàleg entre les visions seglars i religioses per tal d’establir fonaments morals. La llei natural ha estat la base per descobrir en la natura la norma ètica. Això implica que la natura està interpenetrada per la raó. No obstant això, una visió evolucionista de la natura ens mostra que la natura no és racional, sinó que està governada per la casualitat i els mecanismes de supervivència. No hi ha cap ordre d’éssers clarament establert. La “cadena de l’ésser” (Lovejoy, 1934) fou una poderosa idea que va organitzar la història natural occidental fins a l’evolucionisme darwinian. Quan la natura deixa de ser un ordre (Hervieu-Léger, 2003: 213), estableix una tensió entre les proposicions que provenen de la ciència i les proposicions que provenen de la religió. Ratzinger en un diàleg amb

Habermas a *Dialectics of Secularization* (2006: 70) diu clarament com de problemàtic resulta emprar la “natura” com a concepte principal per crear un diàleg entre la religió i la societat moderna: “La llei natural ha romàs (especialment a l’Església Catòlica) el tema clau en els diàlegs amb la societat seglar i amb altres comunitats de fe per tal d’apel·lar a la raó que compartim i cercar la base d’un consens sobre els principis ètics de la llei en una societat seglar i pluralista. Desgraciadament, aquest instrument s’ha convertit en un objecte imprecís. (...) La idea d’allò natural pressuposava un concepte de la natura on la natura i la raó se superposen ja que la natura en si és racional. Amb la victòria de la teoria de l’evolució, aquesta visió de la natura ha donat un tomb: actualment creiem que la natura com a tal no és racional, tot i que hi hagi un comportament racional a la natura. Aquest és el diagnòstic que se’ns presenta i avui en dia sembla haver-hi poques veus que s’hi aixequin per contradir-lo.” Una natura, on la supervivència del més fort és una de les lleis principals difícilment pot ser una bona candidata per esdevenir la base d’una norma moral per a una vida religiosa autèntica. La distància entre ambdues esferes va en augment.

Una manera de solucionar aquestes tensions des del punt de vista de la ciència fou la proposta de S.J. Gould (1999), que va defensar la hipòtesi modernista que la ciència i la religió són dos “magisteris no superposats” (*non-overlapping magisteria* o NOMA): “La xarxa, o *magisteri*, de la ciència abasta el reialme empíric: allò de què està fet l’univers (fet) i per què funciona d’aquesta manera (teoria). El magisteri de la religió propaga qüestions de significat fonamental i de valor moral.” Reivindicava que el domini de la ciència era veritat objectiva, i el domini de la religió era moralitat i el significat de la vida. No obstant això, segons Daniel C. Dennett (2006: 30), “tot i que el desig de Gould de pau entre aquestes perspectives sovint enfrontades era lloable, la seva proposta no va tenir gaire bona acollida en cap de les parts ja que en la mentalitat de la religió proposava abandonar tota la reivindicació religiosa de veritat objectiva i comprensió del món natural (...), mentre que en la mentalitat dels seglars atorgava massa autoritat a la religió en qüestions d’ètica i significat.” La religió doctrinal no aborda



Les noves tècniques de reproducció in vitro han propiciat el debat sobre els límits on s'han de situar les normes del que és conegut com a "ordre natural".

l'experiència, sinó els fets, les normes i els significats. Tal com diu R. Dawkins (2006: 58), "un univers amb un creador intel·ligent sobrenatural és una mena d'univers molt diferent a un univers que no en tingui."

Les relacions de parentiu constitueixen un altre lloc des d'on observar les relacions entre la religió i la ciència. En l'antropologia social és una pràctica analitzar els sistemes de parentiu en relació amb les cosmologies i les ontologies que fan que la vida i les persones siguin quelcom concebible al món. El parentiu està arrelat en una cosmologia més àmplia. A les societats europees fou en aquest espai més proper a la natura i a les relacions fonamentals de cura envers dels altres on la religió cristiana va introduir les seves idees sobre la naturalesa humana. A partir d'una representació normativa de la natura present a la llei natural van passar a una idea d'ordre biològic que portava gravades les normes sagrades de la religió. L'ordre biològic es va considerar abans que l'ordre social, abans que el contracte social on intervé la voluntat humana. Allò que va quedar fora del contracte fou la família "biològica", és a dir, un ordre més enllà de tota intencionalitat humana. Les normes ètiques havien de seguir aquest ordre i la intervenció humana no es podia introduir al món de la vida.

Aquest aspecte sagrat de l'ordre de la natura gravat al parentiu varia a Europa en funció de la tradició catòlica, protestant, ortodoxa, jueva o islàmica. Fins i tot podríem dir que les visions seglars del món també estableixen límits sobre on s'han de situar les normes a l'ordre natural. Què succeeix quan la ciència obliga a replantejar-se aquest ordre? Què succeeix quan les pràctiques de parentiu introdueixen un altre ordre a la natura?

És evident que les lleis europees relatives a la reproducció assistida varien en funció dels països.

Això implica una relació diferent entre ciència, religió, Estat i societat? Quines són les principals diferències entre la cosmologia protestant, catòlica i ortodoxa? Cal tenir en compte que el procés de secularització dels estats europeus ha seguit un camí desigual i sinuós a cada país. La laïcitat de França no significa el mateix que la tolerància anglesa o la "religió civil" americana (Bellah, 1991). Els països catòlics han seguit allò que Taylor (2003) ha anomenat un camí "paleodurkheimià" –"un compromís 'barroc' on la dependència òntica de l'estat de Déu encara està viva"–, mentre els protestants han seguit el camí "neodurkheimià" –Déu està present perquè la societat s'organitza al voltant del seu disseny. Polònia i Irlanda podrien anomenar-se països "purament durkheimians" perquè la identitat nacional enfront d'estats estrangers opressius estava vinculada amb el catolicisme. Molts estats europeus han avançant cap a la dispensa "postdurkheimiana" –allò "sagrat" s'ha desvinculat de la lleialtat política. No obstant això, aquest camí cap a un món "postdurkheimià" ha implicat una nova comprensió "durkheimiana" de diverses parts de la població. Els estats democràtics poden ser cecs i neutres en relació amb la religió i en favor d'un món "desencantat" natural, però al mateix temps observem una expansió de les imatges naturalistes del món provinents de les ciències i també una creixent influència política de les doctrines religioses ortodoxes (Habermas, 2005).

Varietats de religions i experiència reproductiva

En un assaig emotiu titulat *Beyond Truth and Falshood*, escrit durant l'ocupació nazi de Polònia, el Premi Nobel de Literatura Czeslaw Milosz recorda com d'alliberadora fou la lectura de *The Varieties of Religious Experience* de William James per als seus dubtes religiosos de joventut. "Aquest llibre em va ensenyar que era lliure per lliurar-me, sense cap mena d'escrúpols, a les meves tímides visions i creences sense preocupar-me per la seva certesa. Em va ensenyar que era suficient que les meves creences em donessin força i certitud, que guessin les meves passes a través de la casualitat i l'experiència: em va ensenyar que no hi ha cap altra veritat

Malgrat el creixent procés de secularització a la societat occidental, les lleis de reproducció assistida han tingut un tractament diferent, segons el pes de la religió i/o de les diferents esglésies.

que la veritat dels desigs i les aspiracions humanes, i que allò que contribueix a la claredat interna i la bondat no requereix passar cap altre examen” (Milosz, 2005: 64). A James li semblava que la religió estava cada vegada més i més subjectivada, el veritable *locus* de la religió radicava en l’experiència individual, és a dir, a sentir. Descriu un moviment cap a la religiositat personal, compromesa i interior. És una religió del cor en lloc d’una religió del cap. Es basa en poderoses emocions, més que no pas en els matisos de les doctrines o la perfecció de les subtilitats del pensament teològic.

Aquest moviment cap a una experiència religiosa personal i interior empenyent la porta en la direcció d’una fe individual radicalment subjectiva ha estat descrit com un dels principals camins cap a la modernitat. El locus de la relació amb Déu rau en l’experiència individual, no en la comunitat. Aquest moviment cap a una religiositat individual podria ser catàrtic per a un home jove que hagués crescut en una atmosfera catòlica tradicional. Gràcies al procés de subjectivament de les creences, podria reconciliar l’esfera de la ciència i l’esfera de la religió. Podria ser una persona religiosa en un món segle. El preu que hauria de pagar a canvi seria l’antiintel·lectualisme al reialme dels valors i els significats i un racionalisme experimental al domini de les ciències. L’experiència religiosa com “la delicada boirina de sentimentalisme, hàbits i instints no pot ser tractada per la casuística de l’intel·lecte.” Fou una manera d’alliberar l’observació de la natura i la història humana des de qualsevol predicament religiós o ètic. No obstant això, fins i tot si aquest moviment cap a la religió personal és congruent amb algunes idees de la modernitat –és el seu camí individualista–, també sembla que a la descripció hi manca un altre aspecte de la modernitat. Tal com Durkheim ens va recordar, el locus de la religió no és simplement l’individu, sinó també la comunitat. La religió no és només experiència, sinó també institucions, esglésies i doctrines –una religiositat de segon ordre segons James, però un fet sociològic de la modernitat. Aquestes doctrines afirmen l’aspecte comunitari de la religió i, enlloc de conduir la fe cap a l’interior, reforcen “la sensibilitat comunitària d’un actor sensitiu al fet religiós” (Geertz, 2000: 178).



Per tal d’esdevenir comunitària, la manera de viure religiosa necessita alguna articulació mínima sobre de què va tot plegat. La fe religiosa no és només experiència, és fe en quelcom i requereix una formulació explícita. Aquest és l’altre aspecte de la religió –el seu aspecte doctrinal que cerca alguna formulació sobre els fets de la vida, els seus valors i la norma que s’ha de seguir per tal de dur un tipus de vida exemplar. Hi poden haver tensions entre els sistemes de creences i l’experiència religiosa; allò que la gent “diu” i allò que la gent “mostra” a les seves vides. No obstant això, seguir les lleis i els manaments de Déu es pot articular amb un fort compromís i una vida religiosa personal. Luc Boltanski (2004: 32-33) al seu llibre sobre l’avortament empra una distinció presa de Bourdieu entre “oficial” i “oficiós” que crec que és interessant aplicar a les etnografies de la relació entre parentiu, ciència i religió. Té a veure amb diferències al gènere masculí i femení en relació amb el fetus i també amb la diferència entre allò que es diu i es representa i allò que es fa i no es representa. Podria resultar útil aplicar aquesta distinció per copsar diferències entre el discurs dogmàtic de la religió i allò que fa una comunitat de creients en relació amb allò que es pot fer o no amb la vida humana. Aquesta separació és molt important al domini de la natura, el camp on la religió, la ciència i el parentiu s’entremesclen.

Aquesta tensió entre veritats objectives, doctrina religiosa explícita i experiència moral es pot observar mitjançant la relació entre les normes ètiques i la institució de la ciència que rodeja la reproducció assistida; un dels llocs per experimentar progrés i modernitat. La moralitat del parentiu és una esfera mitjancera entre la religió i la ciència de la reproducció.

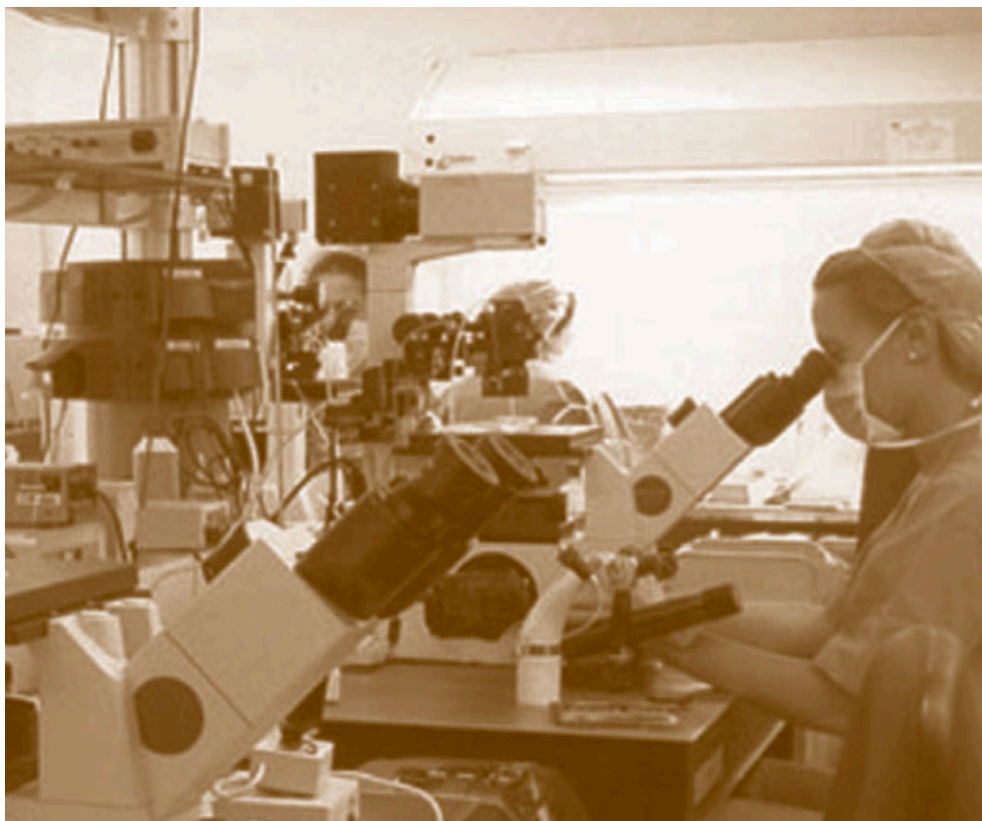
La doctrina oficial catòlica prohibeix les tecnologies de la reproducció assistida sobre la base que la pràctica de la FIV (fecundació in vitro) implica la “destrucció de la vida humana”. Als laboratoris de FIV els embrions es destrueixen i els embrions al catolicisme doctrinal es conceptualitzen com el començament de la vida humana i, per tant, de la persona humana. Hi ha un altre argument per prohibir la pràctica de la FIV. El domini de la reproducció humana haurà de romandre en mans de Déu. Ajudar la naturalesa humana no és el mateix que ajudar Déu. El reialme de la reproducció humana és estrictament el domini de la voluntat de Déu. Ratzinger, al diàleg amb Habermas abans citat, presenta com una tècnica que a primera vista és totalment beneficiosa es pot convertir en un nou tipus d’amenaça per a la humanitat. “L’home ara és capaç de fer éssers humans, produir-los en tubs d’assaig (per dir-ho d’alguna manera). L’home es converteix en un producte, i això comporta una alteració total de les relacions de l’home amb si mateix. Ja no és un regal de la natura o del Creador Déu; és el seu propi producte. L’home ha descendit a la veritable font del poder, a l’origen de la seva pròpia existència. Aquesta temptació de construir l’home ‘correcte’ durable, la temptació d’experimentar amb éssers humans, la temptació de veure’ls com a deixalles per tirar –tot això no és mera fantasia dels moralistes que s’oposen al progrés” (Habermas, J. and Ratzinger, J. 2006: 65).

En lloc d’aquests pronunciaments doctrinals de les autoritats catòliques, durant el nostre treball de camp en la reproducció assistida a Catalunya, vam trobar gent amb conviccions catòliques, seguint els cicles de la FIV sense cap problema en relació amb la seva fe religiosa. Tot i que al principi poguessin tenir alguns dubtes com a conseqüència de la posició oficial de l’Església Catòlica i a vegades demanessin consell a un sacerdot, estaven convençuts

d’haver pres la decisió correcta sense cap contradicció amb la seva fe. També pensaven que l’Església Catòlica no tenia cap dret a immiscir-se en el domini privat de la seva reproducció. Si hi havia tècniques capaces d’ajudar la seva naturalesa infèrtil, tenien el dret d’emprar-les. Si algunes persones estaven fent ús de pràctiques religioses, com pelegrinatges, exvots o pregàries per superar la seva infertilitat, per què no emprar les tècniques mèdiques? Donar una petita empenta a la natura, tal com va esmentar un dels nostres informants, no és una acció arrogant, sinó un servei a la voluntat de Déu.

Crec que aquestes parelles estaven experimentant la religió en el sentit jamesià d’una experiència individual religiosa que algunes vegades es contradiu amb la religió de segon ordre representada per l’Església. Preferien córrer el risc d’emprar les tècniques del “progrés” mèdic enlloc de seguir els consells morals de les autoritats religioses. Per a ells el “progrés” religiós era un domini de la seva experiència individual i també un mitjà per entendre la seva experiència amb la FIV. La clínica podia ser un espai segle i “desencantat” per intentar la reproducció, però la seva experiència amb la FIV podria “reencantar” el procés en termes d’esperances, desitjos, imaginació, oportunitat, però també “voluntat de Déu”. És una manera d’anticipar el futur i explicar el procés. Potser “Déu no era al laboratori” de les clíniques seglars i científiques de Barcelona, però Déu era un bon candidat per explicar experiències de desgràcia o èxit. Des d’Evans Pritchard sabem que “explicar no es pot deixar en mans de l’atzar; s’ha de mostrar per tenir un ordre en si mateix” (Luhmann, 2007: 27). Fins i tot l’avortament voluntari –despenalitzat a Espanya per llei– pot ser objecte de comprensió religiosa. Al contrari que el discurs doctrinal de l’Església, alguns creients catòlics que volien practicar l’avortament legal van considerar que era la voluntat de Déu que així ho fessin. Enfrontant-los a una decisió difícil, Déu volia posar-los a prova.

Veiem ara un altre camí cap a la modernitat religiosa tal com s’experimenta a les clíniques de reproducció assistida d’Equador. Tal com assenyala Roberts (2006) els metges catòlics de les clíniques de FIV a Equador, on no hi ha cap regulació estatal sobre la



L'espectacular avenç de les tècniques de reproducció assistida ha propiciat que, malgrat els discursos doctrinals, creients de diverses religions es plantegin com en aquelles també hi és present el discurs religiós.

reproducció assistida, reivindiquen la intervenció de Déu al laboratori per tal de desafiar la doctrina oficial de l'Església Catòlica que prohibeix la FIV i la manipulació d'embrions. Tal com va dir un dels directors d'una de les principals clíniques d'Equador, "Déu està present en aquest laboratori". Aquests laboratoris no són l'espai arquetípic de societat seglar per tal de practicar ciència experimental fora de totes les intervencions d'agents sobrenaturals. Els seus laboratoris estan "encantats" amb la imatge de la Verge al microscopi i objectes de la religió catòlica penjats a les parets de la clínica o fent pregàries silencioses o el signe religiós de la creu després de cada intervenció al cicle de la FIV, principalment als moments al voltant de la fertilització i la transferència. Les tècniques mèdiques es barregen amb tècniques religioses. Quan apareixen la incertesa i la manca de control, les tecnologies religioses troben el seu lloc al procés. Aquests moments són sagrats (*Que Dios nos ayude* diuen després de la transferència), però els mateixos embrions no inciten cap sentiment religiós. "Després d'una transferència, quan hi ha embrions 'de sobres', sovint es tiren sense cap mena de cerimònia a les escombraries" (Roberts, 2006: 517). Això contradiu la doctrina oficial de les autoritats catòliques. No obstant això, aquests rituals religiosos al laboratori es poden interpretar com una manera de legitimar les seves pràctiques en absència d'una regulació de

l'Estat i enfront de la posició catòlica oficial. "Els metges de la FIV equatorians invoquen la divinitat a les clíniques i laboratoris per donar sentit als resultats clínics i per legitimar la seva pràctica enfront de la condemna del Vaticà" (Roberts, 2006: 511). Participant ells mateixos en rituals religiosos es recorden a si mateixos que no juguen a ser Déu perquè no creen vida humana i, també en contra de la postura del Vaticà, recorden que els nens neixen per voluntat de Déu.

A continuació esbosso alguns punts de la relació dels jueus ortodoxos i els islamistes sunís en relació amb les NTR (noves tecnologies reproductives) tal com es presenten a les etnografies de Kanh (2000) sobre els jueus ortodoxos i les NTR, i Inhorn (2003) sobre els musulmans sunís i les NTR.

Kahn (2000) va observar pràctiques de reproducció assistida en relació amb el discurs rabínic sobre el parentiu. Descriu com els doctors i els treballadors de laboratoris a clíniques que atenen pacients jueus ortodoxos practiquen la FIV d'acord amb les normes morals dels rabins, que interpreten els dilemes morals de la FIV segons els llibres sagrats i les cosmologies del parentiu jueu. Els laboratoris clínics tenen dones ortodoxes anomenades *maschgichot*, o inspectores *halakhic*, que "observen cada procediment per garantir que no hi hagi cap barreja indecorosa d'esperma i òvuls" (Kahn, 2000: 115). Com diuen, fan una "feina sagrada", una tas-

ca més important que tot allò que fan els doctors i els treballadors dels laboratoris per aconseguir l'embaràs. Asseguren que durant el procediment de barrejar l'esperma i els òvuls el nen no sigui un "mamzer" o un fill il·legítim. D'aquesta manera garanteixen una reproducció d'acord amb les normes religioses jueves. Els fets naturals de la reproducció s'entremesclen amb les cosmologies de parentiu. "És evident que dins la cosmologia rabínica el parentiu genètic no ocupa la mateixa posició d'autoritat conceptual que al pensament euroamericà" (Kahn, 2000: 165). D'on prové el parentiu a la cosmologia rabínica? "Suggerixo que l'experiència corporal entre dos cossos jueus, ja sigui entre un home jueu i una dona jueva durant l'acte sexual o entre una mare i el fetus durant la gestació i la separació, és la línia bàsica per establir una relació entre persones a la cosmologia rabínica" (Kahn, 2000: 171). La combinació de gàmetes com fa el laboratori és menys important que l'experiència corporal per crear relacions de parentiu entre persones.

Al seu llibre sobre religió i FIV a Egipte, Marcia Inhorn (2003) assenyala com l'islam és rellevant en la pràctica de la FIV. La religió és important i les dones que segueixen tractaments d'infertilitat no necessàriament la consideren una limitació per a la pràctica de la FIV com a algunes visions seglars els agradaria presentar la religió enfront de la ciència. "Clarament, les egípcies infèrtils que segueixen aquestes tecnologies no creuen que la seva religió, ja sigui l'islam o el cristianisme copte, les limiti de cap manera. Enlloc d'això veuen les restriccions locals sobre les diverses formes de FIV i ICSI (injecció intracitoplasmàtica d'espermatozous) com un bé moral, fins i tot com una forma de disciplina moral que alhora és apropiada i està justificada" (Inhorn, 2003: 88-89). L'islam és una font de legitimitat moral en situacions d'incertesa en relació amb la seva carrera procreativa i els riscos que assumeixen en seguir "noves tècniques".

A les normes jueves ortodoxes i islàmiques hi ha una clara voluntat de controlar les tecnologies de la reproducció assistida. No només volen fer nadons, superant els obstacles de la infertilitat, sinó que volen fer nadons jueus (Kahn, 2000) o islàmics (Inhorn, 2006). Les fatwas islàmiques i les consi-

deracions *halakhic* estan presents a les clíniques per legitimar la pràctica de les tecnologies reproductives. Mitjançant la invocació dels llibres sagrats i de les normes religioses també poden criticar la medicina occidental i al mateix temps reivindicar una cosmologia on no hi ha una separació clara entre la naturalesa de la causalitat científica i el significat de l'experiència religiosa. Als països catòlics que he comparat –Espanya i Equador– hi ha una clara divisió entre la reivindicació seglar i religiosa. La ciència és secular i naturalista, mentre la religió és una font de significat personal. A Espanya la llei estableix clarament els límits de la pràctica mèdica i deixa en mans de la consciència privada l'experiència religiosa. Els professionals mèdics estan d'acord amb una clara diferència entre el domini de la ciència i el domini de la religió. Estan a favor dels NOMA (magisteris no superposats) i participen en el "moviment purificador" (Horton, 1993: 293) de la modernitat que situa l'objectivitat en el domini de la ciència experimental, i proclama que l'essència de la religió no té res a veure amb la predicció i explicació dels esdeveniments del món, sinó que és simple comunió amb Déu. La ciència fa proposicions falsables i la religió produeix simplement afirmacions metafísiques, tal com un dels doctors va dir en una conferència sobre tecnologies reproductives, on s'havia convidat un sacerdot jesuïta per parlar sobre bioètica. Els usuaris d'aquestes tecnologies, tanmateix, experimenten en el seu propi cos les tecnologies i estan obligats a donar sentit a les incerteses del coneixement científic (Bestard, 2004). L'experiència d'aquestes tècniques es deixa al reialme dels individus. Poden crear comunitats d'usuaris, però s'enfronten sols a la infertilitat. Aquesta solitud s'expressa clarament en la frase, repetida freqüentment, que només les persones que han passat per l'experiència del tractament ho poden comprendre. En aquest domini d'incertesa, les teràpies psicològiques de casualitat i sort es barregen amb les pràctiques religioses. Les incerteses dels cicles de la reproducció assistida donen peu al significat religiós per comprendre la desgràcia i l'afflicció. De fet, la fe en el "progrés" també necessita la fe religiosa. Aquí el llenguatge de l'esperança tecnològica, el fracàs i el sacrifici desdibuixa l'estricta separació entre ciència i religió. "La FIV és

una transsubstanciació de l'esperança reproductiva en una promesa de salvació tecnològica que requereix una fe devota i una bona part de sacrifici" (Franklin, 2006: 551). Les reduïdes quotes d'èxit de les tècniques i la intervenció agressiva al cos reproductiu ofereixen "un imant per a la investigació existencial" i la seva "reivindicació de creació de vida incipient crea un buit cosmològic automàtic en el qual Déu flueix amb gracilitat." (Rapp, 2006: 421)

BIBLIOGRAFIA

- BELLAH, Robert N. (1991) *Beyond Belief*. Berkeley. University of California Press.
- BESTARD, Joan. (2004) "Conocimiento, incertidumbre y sentido". A: *Tras la Biología*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- BOLTANSKI, Luc (2004) *La condition foetale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. París: Gallimard.
- BORNEMAN, John (2001) "Caring and Being Cared for: Displacing Marriage, Kinship, Gender and Sexuality". A: FAUBION, Jame D. (ed.) *The Ethics of Kinship*. Nova York: Rowman & Littlefield Publishers.
- DENNET, Daniel C. (2006) *Breaking the Spell. Religion as a natural phenomenon*. Nova York: Viking.
- DWORKIN, Ronald (2000) *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- FINKLER, Kaja (2000) *Experiencing the New Genetics. Family and Kinship on the Medical Frontier*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press.
- FOUCAULT, Michel (1984) *Le souci de soi*. París: Gallimard.
- FRANKLIN, Sarah (2006) "Origin stories revisited: IVF as an anthropological project". A: *Culture, Medicine and Psychiatry* 30: 447-555.
- GEERTZ, Clifford (2000) "The Pinch of Destiny: Religion as Experience, Meaning, Identity, Power". A: *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton UP.
- GILLIAN, Carol (1982) *In a different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- GOULD, Stephen Jay (1999) *Rock of Ages: Science and Religion in the fullness of Life*. Nova York: Ballantine.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2003) *Catholicisme, la fin d'un monde*. París: Fayard.
- HABERMAS, Jünger (2005) *Entre Naturalismo y Religión*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jünger; RATZINGER, J. (2006) *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press.
- HORTON, Robin (1993) *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge: CUP.
- INHORN, Marcia C. (2003) *Local Babies, Global Science. Gender, Religion and In Vitro Fertilization in Egypt*. Nova York: Routledge.
- INHORN, Marcia C. (2006) "Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam". *Culture, Medicine and Psychiatry* 30: 427-450.
- JAMES, William (1902) *The Varieties of Religious Experience*. Nova York: Dover.
- KAHN, Susan Martin (2000) *Reproducing Jews*. Durham: Duke University Press.
- KONRAD, Monica (2003) "From Secret of Life to the Life of Secrets: Tracing Genetic Knowledge as Genealogical Ethics in Biomedical Britain". *Journal of the Anthropological Institute* (N.S.) 9: 339-358.
- LOVEJOY, Arthur O. (1934) *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- LUHMANN, Niklas (2007) *Risk. A sociological Theory*. New Brunswick: Aldine Transactions.
- MANNING, Rira C. (2001) "A Care Approach". A: KUSHE, Helga; SINGER, Peter (ed.) *A Companion on Bioethics*. Oxford: Blackwell.
- MILOSZ, Czeslaw (2005) *Legends of Modernity. Essays and Letters from occupied Poland, 1942-1943*. Nova York: Farrar Straus Giroux.
- NOWOTNY, Helga; SCOT, Peter; GIBBONS, Michael (2002) *Rethinking Science*. Cambridge: Polity Press.
- OKIN, Susan Moller (1989) *Justice, Gender and the Family*. Nova York: Basic Books.
- PUTNAM, Hilary (1999) "Cloning People". A: BURLEY, Justine (ed.) *The Genetic Revolution and Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1998*. Oxford: Oxford University Press.
- RAPP, Rayna (1999) *Testing Women, Testing the Foetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*. Nova York: Routledge.
- RAPP, Rayna (2006) "Reasons to believe". A: *Culture, Medicine and Psychiatry* 30: 419-421.
- ROBERTS, Elizabeth F. S. (2006) "God's Laboratory: Religious Rationalities and Modernity in Ecuadorian In Vitro Fertilization". A: *Culture, Medicine and Psychiatry* 30: 507-536.
- SCHNEIDER, David. M. (1995) HANDLER, Richard (ed.) *Schneider on Schneider: The Conversion of the Jews and Other Anthropological Stories, as Told to Richard Handler*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- STRATHERN, Marilyn (1992) *After Nature*. Cambridge: CUP.
- STRATHERN, Marilyn (2005) *Kinship, Law and the Unexpected. Relatives Are Always a Surprise*. Cambridge: CUP.
- TAYLOR, Charles (2002) *Varieties of Religion Today*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.